

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 38, 2007.

PENSAR-TIEMPO y SER: LA VERDAD. Indicación de la relación «Pensar-Tiempo y Ser» de Parménides a Hegel y el posterior descubrimiento de la vida (de Dilthey a Heidegger).

Alejandro Rojas Jiménez. Universidad de Málaga

Resumen: Se presenta aquí, en primer lugar, una comparación entre la relación «Pensar-Tiempo y Ser» en la antigüedad y en la modernidad que concluye con la defensa de que la diversa formulación de esta relación da lugar a dos modos distintos de entender la verdad. A este primer estudio sigue un segundo estudio sobre el surgimiento de la vida como nueva preocupación de la filosofía como consecuencia de la determinada formulación «Pensar-Tiempo» y Ser en la modernidad.

Abstract: One appears here, in the first place, a comparison between the relation «To think, Time and Being» in the antiquity and the modernity that concludes with the defense of which the diverse formulation of this relation gives rise to two different ways to understand the truth. This first study it follows a second on the sprouting of the life like new preoccupation of the philosophy as a result of the certain formulation «To think, Time and Being» in modernity

1. La relación pensar-tiempo en Grecia: el tiempo está fuera del pensar.

a.) [Expresión griega de la relación pensar-tiempo: *una relación de alteridad*] En Grecia la relación pensar-tiempo es una relación de alteridad: el tiempo está fuera del pensar. El mundo heleno descubrió que lo pensado es siempre «lo mismo», abriéndose un proceso de profundización en dicho descubrimiento que desembocará en la noción de *énérgēia* (utilizada por primera vez en el *Protréptico*): el acto del pensar.

b.) [Breve comentario del desarrollo que conduce la primera expresión de la formulación pensar-tiempo] La pregunta por el ser que preocupó a los griegos desde sus comienzos en su intención de resolver el problema capital del pensamiento heleno (el cambio) recibirá el verdadero trato filosófico a partir de la escuela eleata.

Siguiendo a Hegel diremos que es con Parménides con quien comienza propiamente la filosofía¹, si bien el momento filosófico fundamental de vuelta del espíritu sobre sí mismo² se producirá con la figura de Sócrates: *el hombre debe mirar dentro de sí para saber lo que es verdadero*³, y no hacia la naturaleza. La filosofía abandonando su preocupación por la naturaleza⁴ separa definitivamente *lógos* de *physis*⁵. Y si en un primer momento la continuación del gesto parmenídeo llevará a la filosofía a la caída en la sofística (al volverse sobre el mundo humano la verdad se vuelve persuasión), con Sócrates se produce su posterior recuperación introduciendo la ética como nueva intención de la filosofía.

La novedad que introdujo Parménides en el mundo presocrático fue el descubrimiento de «la mismidad»: el descubrimiento propiamente heleno con el que comienza la filosofía y se sientan las bases para el surgimiento de la *metá* tá *physiká* aristotélica.

Tal descubrimiento es el que se encuentra en la más conocida de las proposicio-

¹ «Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen»; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag 1970, Band 18, Seite 289

² *Gnôthi seautón*, grabadas en el templo de Delfos

³ «Näher ist das eine Moment seiner Methode, von dem er gewöhnlich anfang, dieses, daß, indem ihm darum zu tun ist, im Menschen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Voraussetzungen erwecken will, nachdem der Glaube schon wankend geworden und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen»; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, o.c.*, p 18/456

⁴ «Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst; diese Wendung hat auf Weise des Gedankens in ihm sich dargestellt. Wir müssen uns dieses Kreises kurz erinnern. Die alten Ionier haben gedacht, nicht reflektiert auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken bestimmt»; *ibidem*, 18/440

⁵ Cfr., Juan A. García, «El intelectualismo socrático», intervención en las *IV Conferencias de Epistemología y Filosofía*, Instituto Piaget, Viseu, Noviembre, 2005 (en prensa)

nes parmenídeas: *Lo mismo es en efecto pensar que ser*⁶. Una proposición que dice, elevando a un tratamiento propiamente filosófico el descubrimiento temático de los filósofos jonios, que *el acto del pensamiento y el objeto del pensamiento son lo mismo*⁷. Lo mismo es, pues, la coincidencia entre pensar y ser: lo pensado. En lo pensado ser y pensar son lo mismo.

La culminación de este descubrimiento será la *nóesis* divina en Aristóteles, donde es llevado a su más alta formulación el descubrimiento de la actividad del pensar: el pensamiento vuelto sobre sí que eleva a lo pensado el propio pensar. El *lógos* en sí mismo, separado tanto de la *physis* como del *êthos*⁸; la actualidad del acto. Pero para llegar aquí son precisas matizaciones fundamentales sobre el hallazgo parmenídeo.

El descubrimiento, que seguramente dejó admirado a Parménides (pues la filosofía griega nace de la admiración sin ninguna pretensión de utilidad pero reconociéndose jerárquicamente superior)⁹, de «lo pensado» (que permanece siempre idéntico a sí mismo, frente a la contingente naturaleza, cambiante y mudable) le lleva a sostener que sólo una actividad así debe ser considerada propiamente como lo que «es».

Platón sembrará una pluralidad de Ideas para salvar, mediante un parricidio, la extraña situación en la que había quedado Parménides al afirmar que el Ser era uno, redondo y necesario. Pero en el fondo, Platón se mantiene dentro del descubrimiento parmenídeo: para Platón la naturaleza no es el mundo que con propiedad merece llamarse ser, sino un mundo aparente y sombrío donde «no hay nada que conocer»¹⁰ a diferencia del mundo de las múltiples Ideas (donde se conoce lo necesario e inmutable).

No es sólo que únicamente podamos pensar la idea de árbol (y que el árbol natural no pueda ser pensado), sino que el árbol natural no puede ser pensado porque no en rigor «no es» sino apariencia (el hiperrealismo platónico). El descubrimiento parmenídeo que continúa Platón es el descubrimiento de que el pensar no puede pensar el mundo natural porque éste no es.

Parece una afirmación extravagante, pero lejos de ser así es una de las proposiciones que con más sentido ha sido formulada en la historia de la filosofía. Decir que la naturaleza no es, es el modo griego de entender porqué en ella hay cambio: porque quiere llegar a ser. El árbol quiere ser ese árbol Ideal, pero jamás podrá serlo; la naturaleza cambia por amor a la posesión del fin propia del pensar.

La semilla se esfuerza por llegar a ser la encina que idealmente debería ser, pero nunca lo conseguirá. «Naturalmente» no puede darse la encina ideal pero es por prosecución de su idealidad por lo que la semilla de encina crece y cambia durante toda su existencia natural: por amor a la posesión del fin propia del pensar¹¹.

Aristóteles, desde el descubrimiento de la *enérgeia*, sabrá solucionar las aporías que presentaba la posición parmenídea, y salvar también la necesidad de crear un mundo ideal alternativo al natural como había propuesto su maestro.

Es en Aristóteles donde el pensamiento heleno lleva a su más alta consideración el descubrimiento del ser del pensar: la actualidad¹².

El descubrimiento del pensar como actividad que posee el fin conduce a Aristóteles a la determinación de la causa final como el pensamiento que piensa el pensar: como la actualidad del acto¹³.

El pensar humano, al pensar el mundo realiza una actividad que posee el fin, una proeza propia de dioses¹⁴, pero esto es inferior al pensamiento divino que piensa

⁶ Frag. 3. Plotin. Enn. V, 1,8. en Diels

⁷ Frag. 8

⁸ «intelectualismo socrático», o.c.

⁹ Metaph. 982b-983a

¹⁰ La opinión estaría entre medio del conocimiento y la ignorancia, si bien no sería en cualquier caso conocimiento, sino otra cosa distinta. Cfr., *Rep.* V, 477 a-b

¹¹ Metaph. IX, 7, 1048b 23

¹² No quiero decir con esto que no pueda avanzarse en este hallazgo

¹³ Metaph XII, 7, 1072a-1073^a y XIII, 9

¹⁴ *Ibidem*

el pensar.

Frente a Platón, Aristóteles no dirá que la naturaleza no es, sino que *el ente se dice en muchos sentidos*¹⁵. El reconocimiento de la pluralidad de sentidos del ser es el resultado de haberse percatado de lo siguiente: cuando observamos que en lo pensado pensar y ser son lo mismo, no estamos descubriendo como decía Parménides el Ser, sino el modo de ser del Pensar.

El elemento del pensar no puede ser la naturaleza cambiante e inestable, pero tampoco puede ser la Idea de Bien. Debe ser algo que no sea contingente, sino más bien algo separado, impasible y sin mezcla¹⁶. Pero una cosa distinta es no ser presenciado y otra no ser. Haber en presente algo no es una proposición que hable del ser, sino del pensar. De esto es de lo que se dio cuenta Aristóteles: Parménides y Platón no estaban pensando el Ser (como ellos creían) sino el pensar: que lo inmutable y necesario no era el ser, sino lo pensado; que el pensar es una actividad que no lleva tiempo¹⁷; que capta en un solo acto lo pensado elevando el ser a concepto (el árbol pensado no es contingente como el árbol natural). De este modo, advirtiéndolo que el descubrimiento parmenídeo no es, como creyó el eleata, el descubrimiento del Ser (la necesidad del pensar), sino el descubrimiento del Pensar (como acto) le permitió contradistinguir el ser del pensar. Y digo contradistinguir y no separar, porque al fin y al cabo *el ser se dice*; el ser comparece en la enunciación. Sólo elevándolo a concepto comparece el ser, pero no porque el ser sea lo pensado, sino porque lo pensado es un especial modo de ser: la actualidad de la comparecencia. Aristóteles separa así el Ser de la relación Pensar-Tiempo y lo puede entender como fundamento trascendental.

En definitiva: el descubrimiento Aristotélico del tiempo como carácter diferenciador de los entes no sirve para delimitar lo que es de lo que no es, sino para delimitar el modo propio del pensar como actualidad, lo que, a su vez, le permitirá descubrir el orden predicamental: el ámbito del ente en cuanto ente en contradistinción con el ente pensado. El tratamiento del orden predicamental como movimiento con-causal en contradistinción al mundo conocido.

Lo que Aristóteles vio, y le llevó a ser la cumbre del pensamiento heleno, es que no se trata de que lo que cambia no sea, sino que el pensar no lleva tiempo (no la relación Ser-Tiempo, sino la relación Pensar-Tiempo y Ser). Que el tiempo del pensar es la actualidad; que pensar es tener presente lo ente como pensado; que lo que «hay» pensado es lo presenciado por el pensar. Presente sin pasado, ni futuro: sin cambio, en un solo acto.

2. La relación pensar-tiempo en la cristiandad como período de transición hacia la modernidad: El pensar es anterior al tiempo

El causar de Dios en Aristóteles es abierto a un mundo nuevo con la introducción de la idea de «creación». La introducción de la «creación» en el pensamiento filosófico condujo a la siguiente división: el ser que existe por plenitud de su propia naturaleza o lo que existe por otro¹⁸. Esencia y existencia se separan fruto de la división entre los seres finitos que no existen por sí mismos y el *ser subsisten*: para Tomás de Aquino todo ente es una esencia actualizada por el Ser.

Claro que no toda la filosofía cristiana defendería la distinción real tomista. Mas de todas formas, no nos interesa una exposición de todas las filosofías cristianas. Buscamos pensar el modo como se entendió en la cristiandad la relación Pensar-Tiempo como modo de transición hacia la relación Pensar-Tiempo en la modernidad. Y la distinción entre un ser creador con respecto al modo de ser de las criaturas nos basta para esta empresa: del lado del ser creado se encuentra la imperfección y el cambio, mientras que del lado del *ser subsisten* se encuentra la

¹⁵ *Metaph.*, IV, 2 1003 a

¹⁶ *De anima*, III, 5

¹⁷ Si bien cabría pensar que el tiempo se introduce en el pensar en la medida en que el hombre sólo piensa «a ratos». Pero esto no es algo que podamos aplicar al intelecto agente: de él no podemos decir que unas veces piense y otras no, sino que es inmortal y eterno. Esto es, la condición de posibilidad del pensar no puede ser algo contingente. Cfr. *Del alma*, III, 5.

¹⁸ Cfr., Tomás de Aquino, *Comentario a los cuatro libros de las sentencias*, libro 1. d 33, c 1, a 1

eternidad e inmutabilidad. El tiempo está, pues, fuera del ser creador, que es, lógicamente, anterior a los seres creados.

Dios se distingue de las criaturas, y su actividad más propia será la inteligencia: Dios, un ser inteligente, crea el mundo. En este sentido Eckhart entenderá a Dios como una nada¹⁹ (ningún ente) pensante origen y meta²⁰ de los hombres.

El pensamiento pues se distingue de la creación, y en el caso del hombre, 8' (@H encarnado, es la actividad que nos asemeja y acerca a Dios. Pero como contradistinto de la creación diremos: es anterior al tiempo, pues es en la creación donde se da el cambio permaneciendo en Dios la inmutabilidad, eternidad y necesidad.

3. La relación pensar-tiempo en la modernidad: la necesidad de tiempo en el pensar

a.) [Expresión moderna de la relación pensar-tiempo: una relación de necesidad] La conciencia, el descubrimiento con el que se inicia la modernidad, y su carácter recluso, conducirá al pensar a percatarse de que sólo sabe de sí (autoconciencia), y, en este sentido, a concebir la verdad, no como la manifestación del espíritu que se corresponde con lo singular e individual²¹, sino como el conjunto de todas las determinaciones del espíritu (idealismo absoluto). Reunión que se consigue mediante el recuerdo de los espíritus como camino de la realización del saberse del espíritu.

b.) [Breve comentario del desarrollo que conduce a la segunda expresión de la formulación pensar-tiempo que estudiaremos] El pensar como anterior al modo de ser de lo creado dará lugar al principio de razón suficiente *en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas*²²: la creación debía responder a un designio, a un plan previamente pensado, y de este modo el ente debía tener un *principium rationis sufficientis*.

El paso decisivo que se ha producido aquí frente a la filosofía griega es que se ha aplicado la causa, una categoría que se refería a lo real, a la subjetividad (resultando una consideración antropológica de la causalidad).

Dios no es ya el pensamiento que se piensa a sí mismo frente a los hombres cuyo pensar se vuelca hacia las cosas, sino que Dios se convierte ahora en el pensar creador frente al pensar receptivo (la distinción entre *intuitus originarius* y *intuitus derivativus* en Kant), y ello porque ha entrado en escena el rasgo más propio de la modernidad: la «subjetividad activa» caracterizada por ser una subjetividad reclusa, que se aferra a la objetividad del ente siendo su razón y fundamento. Y esto se puede ver por ejemplo en Kant, que, a pesar de enfrentarse al principio de razón leibniziano introduciendo el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, se refiere al «yo pienso» como un *aislado*²³ y constante co-estar-ahí del yo y sus representaciones²⁴ que acompaña a dichas representaciones de una manera ontológica («apercepción pura u originaria»²⁵).

¹⁹ «Du sollst ihn lieben, wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild», DTP, sermón 42; y también «Siehst du irgend etwas oder fällt irgend etwas in dein Erkennen, so ist das Gott nicht; eben deshalb nicht, weil er weder dies noch das ist. Wer sagt, Gott sei hier oder dort, dem glaubet nicht», DTP, sermón 37

²⁰ Algo que fue condenado por el papa específicamente en la proposición 10 de la bula condenatoria

²¹ Esta distinción no se hace con respecto al mundo griego o medieval, sino contra una tendencia que surge en la modernidad pero que no es genuinamente filosófica por haber olvidado el descubrimiento con el que comienza la filosofía: el descubrimiento de la actividad del pensar. Me refiero al positivismo.

²² «L'autre est celui de la raison suffisante: c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela et existant plutôt que non existant et porquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon»; *Monadologie*, 32

²³ Sujeto sin mundo

²⁴ «Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt //B132// werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein», *Kritik der reinen Vernunft*, B/131-132.

²⁵ «Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche»; *Kritik der reinen Vernunft*, B/132

Así, tenemos que el pensar es fundamento del mundo: mediante la imposición de la subjetividad activa el objeto adquiere «su» medida, llegando a ser el objeto que es. Y esto significa: el pensar no tiene que someterse a la realidad, sino que es la realidad la que ha de someterse al pensar que sólo acepta como real lo que puede ser certificado mediante un cálculo que de cuenta del ente²⁶.

Sólo aceptar como verdadero lo «cierto» es el comienzo de la modernidad. Tomar como criterio de verdad la certeza: la actitud subjetiva de estar seguros de la verdad de algo (criterio de certeza cartesiano).

Siendo lo «cierto» lo que nos determina a aceptar algo como verdadero, las cosas en cuanto que cosas no tienen nada que decir: el mundo conocido descansa sobre el *cogito*²⁷ como primer principio y no sobre la realidad extramental²⁸.

Vuelve a parecernos que estamos ante una afirmación extravagante, sin embargo, volvemos a encontrarnos ante uno de los descubrimientos más importantes de la historia de la filosofía: se ha descubierto la conciencia; la conciencia que refiriéndose a algo otro que ella toma conciencia de su propia acción perceptiva hasta descubrir que no puede salir de ella misma.

El descubrimiento de la conciencia es, lógicamente, un descubrimiento inicial (no sólo en el sentido de mero comienzo, sino también en el sentido positivo de descubrimiento que inicia): que la conciencia sólo sabe de sí es el descubrimiento que inicia una nueva época del pensar.

El paso de la conciencia hacia la autoconciencia (más allá de Descartes) no será muy largo: el abandono del supuesto²⁹ y la afirmación de que lo real no es el singular, de lo que nada sabemos, sino el espíritu³⁰. Y desde aquí se alcanza el estadio del espíritu absoluto hegeliano (el espíritu que se sabe a sí mismo) pasando por la razón (la certeza de la conciencia de ser toda la realidad), el espíritu (el descubrimiento del espíritu como espíritu colectivo) y la religión (el hallazgo de que absoluto y hombre no son separados)³¹.

Este paso, que es el paso del racionalismo al idealismo absoluto, se da haciendo entrar el tiempo en el pensar, a la vez que se produce el olvido del Ser. El olvido del Ser no es sólo un olvido del idealismo absoluto, está presente desde que se produce la consideración antropológica de la causalidad. Esto es, está presente en toda la modernidad. Podríamos decir que sobrecogida por el descubrimiento de la conciencia se olvidó del fundamento con-causal que buscaba la metafísica aristotélica. Por supuesto, decimos aquí olvido del Ser en un sentido completamente distinto del referido por Heidegger cuando acusa a la metafísica haberse olvidado del Ser. Permitaseme aclarar esta diferencia más adelante, y quedémonos por ahora con una

²⁶ Aquí está la base de la ciencia: la clave de su éxito y al tiempo la clave de su estancamiento (pues como veremos es un saber que todavía no ha abandonado el primer estadio de la modernidad: la conciencia).

²⁷ Aquí entran tanto los racionalistas como los empiristas. Así, es allí donde falta la impresión (subjetividad) es, precisamente, donde Hume se ve precisado a recurrir a la imaginación y su función proyectante para explicar la idea de una existencia continua más allá de nuestras percepciones, así como a la imaginación operando con la memoria para explicar la creencia en el yo.

²⁸ En Spinoza pensamiento y extensión se distinguen sólo como atributos o afecciones de los atributos (Corolario II, Proposición XIV) de la única sustancia que existe (Corolario I, Proposición XIV), pareciendo quedar al margen del descubrimiento del carácter fenoménico de las representaciones. Pero también podría interpretarse lo contrario: el descubrimiento de la fenomenidad del mundo conduce al abandono de la división entre el pensar y el ser. Así, en Hegel, la cumbre de la modernidad, se llega a una unificación análoga (aunque llena de vida). Más bien es la distinción kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno* la que no ha descubierto todavía el poderoso carácter de la fenomenidad, por ello le criticará Schelling en sus lecciones muniquesas que cometió un error al aplicar las categorías del entendimiento a objetos independientes del entendimiento.

²⁹ «Sie sprechen von dem Dasein äußerer Gegenstände, welche, noch genauer, als wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge, deren jedes seines absolut gleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dies Dasein habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dies schreibe oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, unreichbar ist»; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag 1970, Band 3 Seite 91-92

³⁰ «Das Geistige allein ist das Wirkliche»; ibidem 3/27

³¹ Son los estadios que expone Hegel en su *Phänomenologie des Geistes*

noción de Ser como fundamento en el sentido aristotélico de movimiento con-causal.

La definición del olvido del fundamento es el siguiente: una vez que la conciencia se descubre reclusa en sí misma, entonces advierte que conocer no es conocer algo otro que ella. Si la conciencia sólo sabe de sí, entonces: saber es saberse. No se tratará ya, pues, de encontrar el modo correspondiente de desvelar el mundo. No se tratará ya de que el espíritu logre una manifestación que agote las posibilidades de lo real, sino que se tratará de lograr una manifestación que agote las posibilidades de la conciencia. De este modo el Ser sale de escena. Lo que tenemos ahora es la relación Pensar-Tiempo como autónoma e independiente del Ser.

La verdad, como consecuencia, deberá ser: toda la verdad. No el modo correspondiente de desvelar el mundo, ni tampoco la finalidad del universo³² en cuanto el Ser como fundamento lo que pediría sería su elevación a concepto, sino la reunión de todas las determinaciones del espíritu: *lo verdadero es el todo*³³. Una totalidad sólo alcanzable con tiempo: *pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo*³⁴.

El tiempo deja de estar fuera del pensar, para formar parte crucial de la subjetividad fundadora.

La introducción del tiempo es obra del idealismo. Pero no de mano de Hegel, sino con el *esquematismo trascendental*³⁵: el procedimiento del que según nos decía Kant se servía el entendimiento para relacionar categorías e intuiciones sensibles.

Un uso constructivo del tiempo que media entre los conceptos puros del entendimiento y los fenómenos sensibles, que abría una línea para descubrir el papel fundamental del tiempo.

Pero Kant retrocedió. Heidegger analiza la fundamentación kantiana de la metafísica para mostrar cómo ésta conduce hacia la imaginación trascendental que se revela como el fundamento originario. Lo que le lleva a Heidegger a sostener que la crítica kantiana de la razón pura, en última instancia, se topa con el carácter fundamentador del tiempo³⁶, pero que retrocederá ante el fundamento al que conduce³⁷.

Siendo este carácter fundamentador del tiempo lo que motivará el pensar heideggeriano interesado por encontrar, desde la lectura de Brentano, el sentido fundamental del Ser. Algo que pasa por pensar bien el tiempo, esto es, frente a Hegel, sin considerar que se da un *lógos* calculable³⁸.

4. El descubrimiento de la vida.

La historia de la filosofía no tardará en darse cuenta de que *el error de Descartes y el de los caballeros del espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir –la pensée, el Geist– la doctrina vetusta sobre el ser*³⁹. Si no estamos pensando el Ser (que ha sido dejado fuera), sino el tiempo del pensar, entonces, no deberíamos seguir utilizando las categorías metafísicas que se usaban para pensar el Ser.

El descubrimiento idealista de la vida del espíritu debe ser conducido más allá de los muros de la metafísica. Es un descubrimiento que debe salvaguardarse del error de Hegel (y por supuesto y en mayor medida del error de Comte): debe buscar

³² Cfr. Juan García, en su prólogo al libro de L. Polo, *El orden Predicamental*

³³ «Das Wahre ist das Ganze»; o.c., 3/23

³⁴ «Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen»; *ibidem* 3/23

³⁵ «Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen»; *Kritik der reinen Vernunft*, B/179

³⁶ GA 3, § 35

³⁷ GA 3, § 38

³⁸ «En contra de lo que piensa Hegel, la historia no tiene una sistemática, un \mathcal{S} (\mathcal{H} deducible o calculable. Ni el pensamiento es ni puede desplegarse por completo en un sistema que pudiera coincidir con la historia. / Lo que hay es la historia del ser, de ese inevitable darse del ser cuyo recuerdo o memoria es el pensar, lo que han dicho y dicen los pensadores» Jacinto Choza, «Lectura de la carta sobre el humanismo de Heidegger», *Thémata*, n° 32, 2004, p 63

³⁹ Historia como sistema, VI, p 27

las características propias de tiempo del pensar. O dicho de otra manera se trata de continuar a Hegel en el descubrimiento del carácter histórico de la razón, pero ahora tomando conciencia de que se trata de un nuevo saber: las ciencias del espíritu, *Geisteswissenschaften*, que a diferencia de las ciencias de la naturaleza no están regidas por el principio de causalidad, sino que estudian el mismo espíritu humano y sus manifestaciones regidas por el principio de intencionalidad (la «comprensión» sustituye a la explicación mediante leyes). La gran intuición de Dilthey le permitió ver la necesidad de encontrar un nuevo modo de saber para el nuevo asunto del pensar descubierto, si bien Dilthey nunca llegará a saber que había iniciado el último gran giro de la filosofía⁴⁰.

5. Dilthey: el descubrimiento de la vida

Habiendo descubierto el carácter situado del pensar⁴¹, Dilthey se percató de algo capital: *las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad de conocer*⁴². Se trata de una proposición capital, *Hauptsatz*, según el propio Dilthey: las ideas del mundo, dirá, *proceden de la conducta vital, de la experiencia de la vida*⁴³. Y este es el inicio que llevará al *Lebenswelt* en Husserl y posteriormente al *in-der-Welt-sein* en Heidegger.

El descubrimiento diltheyano de la vida es la puesta en marcha hacia un nuevo rumbo de la historia de la filosofía: el descubrimiento de la vida es el descubrimiento de una época cuya seña de identidad es, como dirá Gadamer, la conciencia histórica⁴⁴.

Dilthey se ha percatado de que su época no está ante la naturaleza, sino ante un nuevo enigma por resolver: la vida⁴⁵. Y debe dirigirse a este nuevo «objeto» de un modo nuevo. Teniendo a la espalda el aviso aristotélico de que es el objeto el que debe decir el modo de acercarnos a él se tomó en serio esta pertenencia histórica buscando evitar lo que sería un error metodológico. Dilthey rompe amarras con el idealismo reorientando hacia la vida⁴⁶ aquel proceso de autognosis (*Selbstbesinnung*⁴⁷).

El descubrimiento de la vida⁴⁸ como *última raíz de la visión del mundo*⁴⁹ continúa el descubrimiento propio del idealismo de Hegel de que el pensar necesita tiempo, pero va más allá al colocar la historia como ciencia primera. Al afirmar que la vida⁵⁰ da razón de la historia hace *metahistoria*.

⁴⁰ «Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente»; Ortega y Gasset, Guillermo Dilthey y la idea de vida, VI, p 166

⁴¹ Cfr., Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, Band VIII, p 84

⁴² «Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens»; *ibidem*, p 86

⁴³ «Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor»; *ibidem*, p 86

⁴⁴ H-G Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, tecnos, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, Tecnos, Madrid, 2003

⁴⁵ Vida es vida humana, por supuesto.

⁴⁶ La filosofía de Dilthey responde a un propósito reflexivo, al intento de aumentar el conocimiento de nosotros mismos. Pero esa reflexión no se cumple como una meditación en torno a un yo trascendental sino como un intento de comprender la vida por sí misma. Por eso, su pensamiento pudo ser caracterizado por él mismo como una filosofía de la vida» Jorge V. A., «Comprensión histórica y autoconciencia en Dilthey», *Thémata*, nº 5, 1988, p 181

⁴⁷ «Die Grundlegung der systematischen Philosophie ist Selbstbesinnung, d.h. Erkenntnis der Bedingungen des Bewußtseins, unter welchen die Erhebung des Geistes zu seiner Autonomie durch allgemeingültige Bestimmungen, sonach durch allgemeingültige Erkenntnis, allgemeingültige Wertbestimmungen und allgemeingültige Regeln des Zweckhandelns steht»; Dilthey, «V. Was Philosophie sei», *Zur Weltanschauungslehre*, Band VIII, pp188-189

⁴⁸ «Hacia 1860, Dilthey, el más grande pensador que ha tenido la segunda mitad del siglo XIX, hizo el descubrimiento de una nueva realidad: la vida humana. Es sobremanera cómico que realidad tan próxima al hombre y tan importante para él haya tardado tanto en ser descubierta y que fuese descubierta un cierto día a una cierta hora, como el fonógrafo o la aspirina»; Ortega y Gasset, *Aurora de la razón histórica*, Apéndice III, Vol. 12, p 326

⁴⁹ «Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben», Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, o.c., p 78

⁵⁰ Fundamento enigmático. Cfr., «VII. Philosophie der Philosophie», *Zur Weltanschauungslehre*, o.c., p 206-219

El fundamento, frente a Hegel, no es ninguna Idea: *la filosofía, por tanto, no se reduce a ninguna respuesta determinada a la cuestión del enigma de la vida; es ese preguntar y responder en general. Sólo es definible por la función que ejerce dentro de la sociedad y de su cultura*⁵¹. La vida se ha convertido en el enigma que da cohesión a las diversas concepciones del mundo y, de este modo, se vuelve fundamento de la historia de la filosofía.

Dilthey no quiso comunicar otra cosa que el sentido de la vida que nace de la conciencia histórica. *Lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición*⁵².

6. Nietzsche: el eterno retorno.

La filosofía comenzó afirmando la circularidad del ser: el ser único y siempre *lo mismo*, redondo. Ahora Nietzsche da el giro definitivo con respecto a Parménides: no es el ser lo que es circular, sino el tiempo⁵³; no es el ser el que es eterno, sino el tiempo. Aquel tiempo que Parménides había eliminado del pensar ocupa ahora el lugar ontológico del ser.

Es lugar común situar la voluntad de poder como la cima de las ideas nietzscheanas, no siendo el eterno retorno más que la culminación de aquella: su victoria sobre el pasado. Sin embargo, pudiera ser que el tiempo en Nietzsche fuere mucho más importante de lo que habitualmente se reconoce, y que el eterno retorno, esa idea que tuvo Nietzsche en 1881 (en *Sil-María*), y que es la idea central de su *Also sprach Zarathustra* (donde le dedica la tercera parte) fuese la idea más importante del pensamiento nietzscheano.

El propio Nietzsche parece advertirnoslo cuando nos dice que se trata de su pensamiento más profundo y más difícil de captar. Lo que quiero proponer es lo siguiente: no se trata de que el cese de toda finalidad «trascendente» (eterno retorno) sea el resultado del ejercicio vital de la voluntad de poder, sino a la inversa: la voluntad de poder es el resultado de la eliminación de toda finalidad «trascendente». Es la pura continuidad del tiempo en su incesante curso lo que reclama el ejercicio voluptuoso de la voluntad de poder⁵⁴.

Dice Nietzsche: *si el mundo tuviese un fin, habría sido alcanzado. Si tuviese un estado final no intencionado, habría igualmente sido alcanzado. Si en general el mundo fuese capaz de inmovilizarse y detenerse, de ser, si en todo su devenir fuese capaz un solo instante de «Ser», habría hecho tiempo terminado todo devenir, y también todo pensamiento, todo «espíritu». Que sea un hecho el espíritu como devenir muestra que el mundo no tiene fin, ni estado final, ni es capaz de Ser*⁵⁵.

El hecho de la «inocente» continuidad del tiempo como devenir sin finalidad, esto es, la afirmación de su eterna ciclicidad es lo que hemos de destacar. Y basta leer una vez esa cita de Nietzsche para avistar su carácter tremendamente hegeliano: Nietzsche afirma el «tiempo histórico» de Hegel eliminando cualquier referencia a su «tiempo entero» (el saber absoluto fin del tiempo histórico).

Frente a Heidegger, es pertinente preguntarse de nuevo si Nietzsche no ha ido más allá de la voluntad de poder⁵⁶. Pudiera ser que, frente a una visión pragmática

⁵¹ Philosophie ist also gar nicht eingeschränkt auf irgendeine bestimmte Antwort auf die Frage des Lebensrätsels; sie ist dieses Fragen und Antworten überhaupt. Sie ist nur definierbar durch die *Funktion*, welche sie innerhalb der Gesellschaft und ihrer Kultur übt; Philosophie der Philosophie, o.c., p. 212

⁵² Ortega y Gasset, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, volumen VI, p. 173

⁵³ Cfr., Juan A. García, «¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?», *Concepciones y narrativas del yo. Thémata*, n.º 22, 1999, p. 124

⁵⁴ Nada hay que soporte el paso del tiempo, se dice en las plazuelas.

⁵⁵ «Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein. Gäbe es für sie einen unbeabsichtigten Endzustand, so müßte er ebenfalls erreicht sein. Wäre sie überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens, eines «Seins» fähig, hätte sie in allem ihrem Werden nur einen Augenblick diese Fähigkeit des «Seins», so wäre es wiederum mit allem Werden längst zu Ende, also auch mit allem Denken, mit allem «Geiste». Die Tatsache des «Geistes» als eines Werdens beweist, daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist; Nietzsche, Bd. 3, S. 458-459

⁵⁶ «entre las posibles interpretaciones de Nietzsche, la que propongo en este capítulo es, sin duda, aventurada, pero es a la vez la menos peyorativa, y la que hace más difícil desmontar su filosofía. Muchos comentadores sostienen que los textos en que me baso son un poco delirantes o ajenos a la corriente del pensamiento de Nietzsche, pero esta reserva es un argumento a favor de mi propuesta»; Leonardo Polo,

que primase la voluntad de poder sobre el eterno retorno, debiéramos pensar el eterno retorno como clave ontológica (primándolo sobre la voluntad de poder). Esto es: no afirmar el eterno retorno de lo mismo porque el ejercicio de la voluntad de poder, en cuanto que destruye para crear, se encuentra con *lo mismo siempre*, sino que, puesto que lo que tenemos es la eliminación de una finalidad trascendente, la necesidad de fluir del tiempo exige el ejercicio de la voluntad de poder.

Nietzsche, siendo tremendamente hegeliano es, al mismo tiempo la vuelta de Hegel. Hegel es el pensador de la circularidad del tiempo cuando piensa el tiempo humano e histórico: *el tiempo en su curso, en su constante fluir; el ámbito de la sustancia espiritual que tiene el absoluto a la espalda y trabaja negando y destruyendo todas las concretas conformaciones suyas, que por finitas son insuficientes. Este tiempo es circular, único y siempre igual a sí mismo: el eterno retorno de la variación, del ejercicio de la negación; lo mismo siempre en su versión moderna*⁵⁷. Pero Nietzsche, frente a Hegel, «salva» el tiempo histórico de fundamentos y fines: si dejamos al margen el tiempo entero de aquel presente que todo lo integra, estamos, como en Nietzsche, ante la circularidad del tiempo: afirmando la inocencia del devenir. Lo circular no es el Ser⁵⁸ como decía Parménides, sino el tiempo, convirtiéndose en el *último metafísico*.

Quizás fuera oportuno decir aún alguna cosa más sobre esta particular defensa de «*die ewige Wiederkehr*».

La voluntad de poder como encrucijada entre lo dionisiaco y lo apolinio (el paso de la fuerza a la forma), es voluntad de forma (interpretación artística de la vida). Las formas son temporales, deben ser creadas y destruidas. Aparecen y desaparecen como las nubes que manchan la limpidez del Cielo. El Cielo que anhela Nietzsche: *guardo rencor a las nubes pasajeras, esos furtivos felinos: te quitan a ti y a mí lo que tenemos en común – el enorme e ilimitado decir Sí- y –Amén*⁵⁹; y continúa: *¡prefiero estar sentado en un tonel a estar bajo el Cielo cerrado, prefiero estar sin Cielo en el Abismo a verte manchado por el paso de las nubes, Cielo luminoso!*⁶⁰

El Cielo, luminosidad sin foco, es el anhelo imposible de Nietzsche y lo que lleva a proponer a Leonardo Polo la dualidad Uranos-Gea (tiempo) sobre la dualidad Dionisios-Apolo (voluntad de poder)⁶¹: la imposibilidad del eterno decir es el eterno devenir.

Superior a la dualidad Apolo-Dionisios (voluntad de poder), el curso del tiempo es su condición ontológica (Uranos-Gea): la clave para que se de el impulso vital que siempre aspira a más.

Die ewige Wiederkehr es el fin de toda finalidad «trascendente»: es el tiempo que pasa por pasar.

7. Ortega y Gasset: raciovitalismo.

La vida es el tema de nuestro tiempo: ya no estamos ante la realidad, sino ante la historia del pensar⁶². No queremos pensar el ser de la metafísica, sino el tiempo. Y lo mismo siempre volcado sobre el tiempo en lugar de sobre el ser remite al hombre: *el tránsito de la metafísica a la antropología está vinculado, pues, con esta finura de la mirada que examina lo circular. Lo mismo siempre, según como se mire, remite al ser o al hombre. No sólo, por tanto, tiempo y ser, sino además ahora tiempo*

Nietzsche como pensador de dualidades, EUNSA, 2005, p 288

⁵⁷ Juan A. García, «¿Siempre lo mismo, o algonuevo?», o.c., p 124

⁵⁸ Reducido a valor como resultado de haber puesto la voluntad por encima del entendimiento: una voluntad que, de este modo, no se ve supeditada a fines.

⁵⁹ «Den ziehenden Wolken bin ich gram, diesen schleichenden Raub-Katzen: sie nehmen dir und mir, was uns gemein ist - das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen»; Nietzsche Bd. 2, S. 415

⁶⁰ «Lieber will ich noch unter verschlossenem Himmel in der Tonne sitzen, lieber ohne Himmel im Abgrund sitzen, als dich, Licht-Himmel, mit Zieh-Wolken befleckt sehn!»; Nietzsche Bd. 2, S. 415

⁶¹ Cfr. Nietzsche pensador de dualidades, o.c.

⁶² «Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación» Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Volumen III, p 145

y yo: el yo hegeliano y el superhombre nietzscheano⁶³. El pensamiento, no volcado sobre el fundamento, sino sobre el tiempo remite al hombre como ser histórico.

El pensador hoy no se encuentra ante cosas, sino entre libros, entre pensamientos: la historia del pensar aparece para reclamar el puesto que se merece. Ortega no dudará: es preciso hacer una *metahistoria*⁶⁴ capaz de estudiar los ritmos históricos; proporcionándonos la noción de «generación» como la forma en la que se presentarían las variaciones de la sensibilidad vital como sustrato último de la historia⁶⁵.

Ortega ha visto que *metahistoria* es el nuevo intento que es corresponde con el descubrimiento de la vida de una época que se diferencia de las demás por haber tomado conciencia histórica. Una conciencia de la historicidad del pensar que ha llevado a la filosofía a descubrir la vida. La historia, ya no es la historia del concepto (el devenir del concepto), sino la vida, pues *vida es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: historia*⁶⁶.

No oponer historia al ser será la intención de Heidegger que veremos a continuación. Pero Ortega, conocedor de Heidegger, ha visto algo muy interesante para el asunto de este artículo: es preciso pensar la vida sin recurrir a la vieja doctrina sobre el ser porque esta no sirve para pensar la vida y su temporalidad. Esto es lo que reclamaba Heidegger cuando hablaba en *Sein und Zeit* de una destrucción de la metafísica (bien entendido, como decíamos, que en Heidegger no se trataba de oponer Ser a Tiempo).

Esta superación que es capaz de hacer Ortega de la metafísica le hacen ir más lejos que Nietzsche al pensar la vida, pero también más lejos que Dilthey, porque para Ortega *cada vida es un punto de vista sobre el universo*⁶⁷ de un modo distinto a cuando Dilthey nos hablaba de *Weltanschauung*: ahora es la realidad la que es relativa (perspectivismo orteguiano)⁶⁸.

Esta idea de vida no es referible a monos ni pinsapos. Tanto animales como árboles carecen, como carece una piedra, de vida en este sentido. La vida de ellos es meramente biológica, pero no histórica. Y no pretendo entrar aquí en la extraña discusión de si los animales y plantas tienen o no *psykhé*, sino de recordar que no tienen *nous*⁶⁹. Y el descubrimiento en el que estamos es que, frente a Aristóteles, el pensar es histórico: la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, se van desprendiendo del sujeto tomando consistencia: se objetivan (cultura).

La vida genera historia, porque lo que hay en el fondo de la historia es «vida», la espontaneidad de la vida⁷⁰: tras la historia no se encuentra una razón, sino, siguiendo a Dilthey, la vida: *el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad*⁷¹.

Lo que ha acontecido es una gran inversión. Frente a lo que decíamos al comienzo de este artículo se afirma que el pensar tiene un tiempo del que carece la naturaleza: el tiempo histórico.

El tiempo del pensar no es antes-después, no es el tiempo del reloj, no es físico: es histórico, la vida del *nous*⁷². Y este tiempo es un nuevo hallazgo que precisa un nuevo tipo de acercamiento: *la vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil, porque, desde hace siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana*⁷³.

Geist es insuficiente para nombrar la vida. La cogitatio, la conciencia, el pensar-

⁶³ ¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?, o.c., p. 125

⁶⁴ *El tema de nuestro tiempo*, o.c., p. 149

⁶⁵ «Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia se presentan bajo la forma de generación», *ibidem*, p. 147

⁶⁶ *Ibidem*, p. 198

⁶⁷ *Ibidem*, p. 200

⁶⁸ «la realidad es la relativa»; *El sentido histórico de la teoría de Einstein*, p. 233

⁶⁹ Será la degeneración del *nous* en *ratio* lo que conducirá al debate que aquí evitamos

⁷⁰ Cfr., *El tema de nuestro tiempo*, o.c., pp. 172-173

⁷¹ *Ibidem*, p. 178

⁷² «vida espiritual»; *Ibidem*, p. 167

⁷³ *Historia como sistema*, Vol. VI, p. 25.

se a sí mismo, etc. no bastan para escapar del naturalismo⁷⁴.

¿Qué es la vida si no es Espíritu ni Cosa?: la respuesta ortegiana es: *drama*⁷⁵ y *quehacer*⁷⁶ (por carecer de *identidad constitutiva*⁷⁷).

Lo importante, lo que debemos retener de Ortega es lo siguiente: *Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclídeana*⁷⁸. Ortega aquí supera a Nietzsche que tampoco abandonó el eleatismo a la hora de penar el tiempo.

No pensar la vida en términos de ser, sino en términos de proyecto. No el Ser, sino el proyecto de ser. La vida humana es tiempo: es histórica. (Pasado, presente y futuro no es accidental a la vida, sino su estructura.). La vida es proyecto.

Claro que el mayor análisis de esta idea es llevado a cabo en *Sein und Zeit*: el cuidado. Y por eso, Heidegger será el último autor que tratemos. Pero de Ortega retendremos que: *lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como res gestae al hombre*⁷⁹.

Conste que se trata de un descubrimiento ontológico. Se ha descubierto un nuevo sentido del ser. No se está, de este modo, llegando a ninguna suerte de renuncia del pensar, sino a una nueva tarea de éste. Se descubre la historia como ciencia de la vida⁸⁰: *hasta ahora la historia era lo contrario a la razón. En Grecia, los términos razón histórica eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica»*⁸¹.

8. Heidegger: reiteración de la pregunta por el ser.

Al reiterar la pregunta por el sentido del ser, Heidegger exige un tratamiento profundo y filosófico del nuevo tema descubierto. Heidegger no hace metafísica, no busca fundamentos, porque sabe que el nuevo tema del pensar le lleva a una nueva tarea. Escribirá *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*⁸², no porque haya de abandonarse la filosofía, sino porque ésta tiene que abandonar su academicidad y las antiguas categorías⁸³ para pensar la novedad del asunto del pensar que a esa generación preocupa.

Heidegger, en sus primeras lecciones en la Universidad de Friburgo (1919), conocidas bajo el nombre de *Kriegsnotmester*⁸⁴, entendía que la tarea de su generación era «revitalizar» la filosofía. Uso aquí revitalizar en el sentido de devolverle la vida a la aletargada academia que ahora tenía que enfrentarse a un nuevo objeto, pero también en el sentido de que este nuevo objeto es, justamente, la vida.

La filosofía, sin embargo, no puede abandonar su pretensión de rigurosidad y profundidad (no puede caer en historicismos ni relativismos), sino que debe pensar un nuevo sentido del Ser que, aunque abisal (*Ab-grund*) se le revela al pensador alemán como el sentido fundamental del ser.

Heidegger escribirá *Kant und das Problem der Metaphysik* para reclamar la advertencia sobre el sentido del ser fundamental del Tiempo; pero sobre todo escribirá *Sein und Zeit*, su obra más conocida, para analizar el carácter fundamental de la temporalidad del existente, que, como aclarará en *Vom Wesen des Grundes*⁸⁵, es *Ab-Grund*. Si el tiempo es el sentido del ser fundamental (lo que

⁷⁴ Cfr., *ibidem*, p 26

⁷⁵ *Ibidem*, p 32

⁷⁶ *Ibidem*, p 33

⁷⁷ *Ibidem*, p 34

⁷⁸ *Ibidem*, p 34

⁷⁹ *Ibidem*, p 41

⁸⁰ Cfr., *ibidem*, p 44

⁸¹ *Ibidem*, p 49-50

⁸² En GA 14

⁸³ Los existenciarios y Ereignis son intentos en este sentido

⁸⁴ GA 56/57

⁸⁵ Cfr., GA 9

llevará al primer Heidegger a una hermenéutica de la facticidad y al segundo a considerar la Historia del Ser), esto es algo que se hace olvidando el Ser como *Grund*.

El primer Heidegger persiguiendo el proyecto de una ciencia originaria que partiera de la experiencia fáctica de la vida (una empresa ligada a una tarea de revisión de la metafísica) busca devolver la vida a la academia. Algo que debe entenderse en sentido radical: el punto de partida de esa ciencia originaria buscada es la «vivencia» del mundo circundante.

Heidegger sigue a Dilthey al considerar que la filosofía constituye un ámbito temático específico frente a las ciencias naturales (*Geisteswissenschaften*), pero dejando muy claro que la filosofía no es ninguna concepción del mundo, sino un saber originario. Al recurrir a la fenomenología Heidegger se sitúa a la altura de su tiempo: el descubrimiento de la vida en su inmediatez. Aunque la intuición aquí expresada de que la filosofía debe ocuparse de la vida no tardará en llevarle, sin que esto signifique abandonar la fenomenología, más allá de su maestro: hacia una hermenéutica de la facticidad que persigue la estructura ontológica del *Dasein* (su lecciones de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*; y anterior a estas lecciones, 1922, sus *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*).

Lo que hace originaria a la fenomenología es el descubrimiento del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que convierte a cualquier concepción del mundo en una idealización de éste. El mundo de la vida no es un conjunto de cosas, sino la posibilidad del haberlas. La diversidad de modos de haber algo se basa en el carácter peculiar de este mundo de la vida al que Heidegger se refiere como mundo circundante.

El mundear del mundo⁸⁶ significa: la realidad del mundo no es la realidad de objetos, sino que su realidad consiste en hacer mundo. El mundo no es así un conjunto de objetos, sino el plexo de útiles de los que nos ocupamos. No se trata de éste o aquel objeto, sino del haber algo en general: lo previo al objeto no es un objeto exterior, sino el mundear: el mundo en cuanto que hace mundo.

La independencia del mundo circundante consiste en no ser puesto por mí. Heidegger cree vencer así el subjetivismo, pero la lectura atenta de Nietzsche le llevará al gran cambio que como intento de desubjetivizar su filosofía, conduce al descubrimiento propiamente heideggeriano: *das Ereignis*.

El segundo Heidegger descubre que pensar la vida es demasiado subjetivista. La propuesta heideggeriana sobre el evento es el gran hallazgo especulativo de Heidegger⁸⁷: la historia elevada a sentido fundamental del ser. La consumación de la relación Ser-Tiempo: la historicidad del ser, el carácter destinal del ser bajo la noción *Seinsgeschick*. De este modo la filosofía se encuentra por fin bien encaminada para pensar con toda profundidad y fuerza el nuevo tema de nuestro tiempo.

* * *

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga
rojas_a@uma.es

⁸⁶ Cfr., GA 56/57

⁸⁷ M. Berciano, «El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», *Acercamiento a la obra de Heidegger*, Sociedad Castellano-leonesa de filosofía, Salamanca, 1991